

العدل والتوحيد

مجلة فكرية تصدر عن مجموعة أهل العدل والتوحيد

العدد : 10

لشهر جمادى الأول 1437 الموافق لـ : فيفري 2016

القدرية .. والقضاء والقدر

أ. محمد الخوثي

الإيمان بالقضاء والقدر

مفهوم مقاصد الشريعة

أ. محمد الحميميد

تقليد الميِّت

د. رائد السمهوري

إستقلالية السنة

أ. كمال محمد

الفقه وأصوله عند المعتزلة

د. معتز شطا

الصدقات والمجتمع المدني في التاريخ

أ. معتصم المسين

هدية الحد العاشر ملحق بـ :

رسالة التحسين والتقبيح العقليين

للاستاذ تقي الدين



عن دور المفكر الواعي !

کتبها الدكتور : علي شریعتی

المفكرون عندنا يتحدثون مع أنفسهم بعيدا عن الناس وفي بروجهم المشيدة وقلاعهم المغلقة ، يتحدثون مع أنفسهم ويضحكون من جهل العوام ، ويستمتعون بأنواع نقدهم العميق وتدقيقهم الدقيق وفكاهياتهم اللذيذة وسخرياتهم اللاذعة . وقلوبهم راضية وهم راضون عن أنفسهم ، فهم لا دينيون وعلمانيون وعلوميون وعصريون ومستثيرون وذوو رؤية من آخر طراز !! يظن الواحد منهم أنه صار كفكري عصر النهضة في مواجهة سطوة الكنيسة وأنه شبيه غاليليو وكوبرنيك وجان جاك روسو وفولتير .. وغيرهم من الموسوعيين .

لكن كل ما يحدثون به أنفسهم هو مجرد أوهام وتقييم متسرع وقياس مع الفارق !!
والإفانهم لم يوضحوا شيئا للناس لأن الأمر ليس واضحا لهم هم أنفسهم . هم تماما كالعوام في تلقيهم لعقائد الدين وتعاليمه وتاريخ المسلمين وثقافتهم وأعلامهم . مع فارق واحد بينهم (المفكر والعامي) أن الاول يقول للثاني « انا بالذي آمنتم به كفرون » .
وعلى هذا الشكل سيستمر حالنا ألف سنة أخرى والفكر عندنا مجرد -زائدة دودية- في جانب المجتمع يتحدث بالسوء عن الدين وكل عقائد الناس ومعتقداتهم ويسخر . والناس أيضا سيستمرون في أكل الأطعمة المسمومة التي لاتسمن ولا تغني من جوع و التي طبخت على نيران مقدسة ذات جلال شديد . الجميع سيواصل الأكل والاجترار .. إلى ما شاء الله !!

هذا الدور الذي يلعبه المفكر في مجتمعه هو دور سلمي على الإطلاق . فلا الجماهير سوف تعود عن خرافاتها إلى حقيقة الدين ولا المفكر الواعي يستطيع أن يلعب دورا في هداية الناس وبيان الطريق الصحيح وحقائق الدين وعناصره للتقدم والبناء التي توظف الجماهير . بدلا من الاعتراض الدائم والرفض المطلق لحقائق الدين .

- 01 عن المأمون وما يسمى محنة خلق القرآن!
د. محمد باقر
 - 02 الفقه وأصوله عند المعتزلة
د. معتز شطا
 - 03 تقليد الميت
د. خالد السمهوري
 - 04 فذلك في مسألة الذرة وتصورها
أحمد شيشة
 - 05 الدرس الأول في علم الكلام
أ. تاج سلوي
 - 06 الصدقات والمجتمع المدني في التاريخ
أ. معتصم المسير
 - 07 مفهوم مقاصد الشريعة!
أ. محمد الشريف
 - 08 الديالكتيكية الإسلامية
أ. سامي المنفي
 - 09 هناك حياة بعد الموت
أ. عمرو الشام
 - 10 القَدَرِيَّة.. والقضاء والقدر
أ. محمد المولي
 - 11 إشكالية بعض المفردات (2)
أ. م. بن حازم السيد العسلاوي
 - 12 المسافات الفلكية وجولة في الكون
أ. عمر الشريفي
 - 13 هل السنة النبوية تستقل بالتشريع؟!
أ. كمال محمد

عن المأمون وما يسمى :

محنة خلق القرآن!



دكتور : محمد رياض *

يسحب خطأه على احد غيره لانه في المذهب تابع وليس متبوعاً.

انطلاقاً من هذه المقدمة نقول:

أولاً، ان كان المأمون يعتقد ببعض أقوال أهل الاعتزال او كلها في أمور العقائد فهو في أمور السياسة وتدبير شؤون الناس مستقل برأيه، ولذلك يحسب خطاه او صوابه عليه لا على غيره

ثانياً: المأمون لم يكن من شيوخ الاعتزال ولا من إعلامه وليس له تلاميذ ولا يريدون فيه، فلماذا يحمل المعتزلة كلهم

أما لماذا فعل المأمون ذلك، اي لماذا امتحن الحنابلة ونكل بهم، فالإجابة يسيرة هينة ولا تتعلق بمسألة خلق القرآن ابتداءً، حيث انه أراد بذلك الانتقام من الحنابلة لوقوفهم مع أخيه الأمين في حربه معه على كرسي الخلافة، يعني تصفية حسابات سياسية لا أكثر!!

وأخيراً: فإن ما وصلنا من تفاصيل الفتنة ووقائعها وخاصة فيما يتعلق بتعذيب الامام احمد فيه تخليط كبير وزيادات كثيرة، وقد ذكر لنا الجاحظ في رسالة خلق القرآن أن ابن حنبل لم يعذب وأنه أقر بخلق القرآن بعد سؤال يسير!!



* باحث ومفكر معتزلي

وزر ما صنع في أمور السياسة، فهل ثبت ان المأمون استشار المعتزلة وشيوخهم فأشاروا عليه بامتحان الحنابلة في مسألة خلق القرآن مثلاً!!!

فإن قيل لقد كان أبو دؤاد المعتزلي وزيره،

يسألني كثير من الناس عن دور المعتزلة في ما يسمى بمحنة خلق القرآن وحبس أحمد بن حنبل وجلده، وقتل ومطاردة غيره من شيوخ الحنابلة ومن كل من رفض القول بخلق القرآن!

والإجابة على ذلك بإختصار لا بد من تكبير النقاط التالية لقصيري النظر! 1. الاعتزال ليس قبيلة أو عشيرة او حزب سياسي له قيادة هرمية حتى اذا صنع احد المنتسبين اليه صنيعاً حمل وزره باقي أفراد العشيرة او مجمل أعضاء الحزب!

الاعتزال هو تيار فكري يتبنى افكاراً معينة تتعلق بعقائد الدين وأصوله، بالتالي فمن يعتقد بهذه الأفكار يسمى معتزلياً من غير ان تكون له علاقة بالضرورة بغيره من الذين يتبنون نفس الاعتقادات الاصولية.

2. الاعتزال طوال التاريخ له شيوخه وإعلامه وهؤلاء لهم اتباعهم وتلاميذهم ومريدوهم، فإن أخطأ الشيخ العلم جاز ان يحسب ذلك على تلامذته ومريديه دون غيرهم، فإن أخطأ التلميذ لم يجز ان

الفقه وأصوله عند المعتزلة

يشترك الفقه الاعتزالي والفقه الشافعي في مساحة كبيرة..



دكتور: معتز شطا*

أولاً: متقدمو المعتزلة والفقه

للمعتزلة مذهب فقهي مستقل، لكنه اندثر، للأسف الشديد، إلا قليلاً، كما اندثر مذهب الإمام الليث بن سعد، على سبيل المثال. ومن فقهاء المعتزلة القدامى كل من: إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدني، ومسلم بن خالد الزنجي، وغيرهما، رحمهم الله جميعاً. ويعود الفضل في استثناء القليل من مذهب المعتزلة الفقهي من الاندثار لله، سبحانه، ثم لعبقري الفقه في الإسلام الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، رحمه الله، والذي درس الفقه في مكة على مسلم بن خالد الزنجي، من أصحاب غيلان الدمشقي، رحمه الله، من الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة. كما درس الشافعي الفقه في المدينة على إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدني، من أصحاب عمرو بن عبيد، رحمه الله، من الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة. اجتمع للشافعي إذن رجلان

من المعتزلة، وحفظ لنا الإمام الشافعي آراء كل منهما، وكذلك مروياته الحديثية والفقهية في كتابه الموسوعي الموسوم بـ «الأم»، والمطبوع في 11 مجلداً، منها مجلد خاص بالفهارس، حسب آخر إصدار، بتحقيق الدكتور عبد المطلب. ومن أراد التعرف على ما بقي من فقه المعتزلة، فعليه بدراسة كتاب الأم للشافعي، وغيره من كتبه، مثل كتاب «مسند الإمام الشافعي» الذي جمعه أبو العباس الأصم، رحمه الله، ويحتوي على 1859 حديثاً وأثراً، وشرحه الإمام الزافعي الشافعي في أربعة مجلدات.

ثانياً: متأخرو المعتزلة وأصول الفقه

تسببت سياسة بعض السلاطين العباسيين الظالمة من جانب، والطائفية المذهبية من جانب

ثاني، والإهمال والركون للتقليد من جانب ثالث، في فقدان معظم تراث المعتزلة الفكري، فأحدث ذلك فجوة كبيرة في التراث الاعتزالي الفكري عموماً، والتراث الاعتزالي الفقهي والأصولي خصوصاً. وإذا فقدت جميع المدونات الأصولية لمقدمي المعتزلة، فإن لطف الله، سبحانه، ثم سماحة الزيدية ورحابة صدرها، فضلاً عن نهمها العلمي ورغبتها في النهل من ذلك المعين الخصب، قد حفظت لنا بعض مصنفات متأخري المعتزلة في أصول الفقه، وغيره، ومن ذلك كتاب «الشرعيات» ضمن موسوعة «المغني في أبواب التوحيد والعدل» لقاضي القضاة، رحمه الله. هذا فضلاً عن كتاب «المعتمد» في أصول الفقه، والذي جاء من طرق أخرى، غير طريق الزيدية.

كتاب الشرعيات



ملحوظة

صنفه الشيخ أبو الحسين البصري، رحمه الله، تلميذ قاضي القضاة، وهو من كبار علماء الطبقة 12 من طبقات المعتزلة. أصل هذا الكتاب هو كتاب آخر في أصول الفقه لقاضي القضاة، اسمه «العُمد»، لكنه مفقود ضمن مفقودات المعتزلة. شرح أبو الحسين البصري كتاب العُمد لقاضي القضاة شرحاً مبسوطاً، ثم اختصر ذلك الشرح، بعد أن حذف منه دقيق الكلام في أصول الدين، وأضاف إليه زيادات في أصول الفقه، وسماه «المُعتمد» في أصول الفقه، فحفظ لنا «المُعتمد» زبدة كتاب «العُمد» المفقود، من حيث كونه اختصاراً لشرح العُمد. أصدر هذا الكتاب المعهد الفرنسي للاستشراق ببيروت، بتحقيق الدكتور حسن حنفي، وآخر، في مجلدين، ثم توالى طبعاته وإصداراته، ومنها طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، بتحقيق الشيخ خليل الميس، مدير أزهر لبنان.

وهكذا حفظ لنا لطف الله، سبحانه، ثم ما دونه الإمام الشافعي، ما بقي من تراث المعتزلة في علم «الفقه»، كما حفظ لطف الله، سبحانه، ثم إخواننا الزيدية، جزاهم الله خيراً كثيراً، ما بقي من تراث المعتزلة في علم «أصول الفقه»، ممثلاً في كتاب «الشرعيات» لقاضي القضاة، وغيره من الكتب المباركة.

يشترك الفقه الاعتزالي والفقه الشافعي في مساحة كبيرة، حيث مثل فقه الإمامين المعتزليين الكبيرين إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى المدني، ومسلم بن خالد الزنجي، رافداً مهماً من روافد الفقه عند الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، كما يتقاطع أصول الفقه المعتزلي مع أصول الفقه الشافعي في نقاط كثيرة، كما يظهر من خلال صفحات كتاب الشرعيات لقاضي القضاة، بحيث أنه ربما قد يصح أن نقول عموماً إن أقرب المذاهب الفقهية والأصولية الشهيرة لمذهب المعتزلة الفقهي والأصولي قد يكون مذهب الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، رحمه الله.

* باحث ومفكر معتزلي

كتاب المُعتمد

تقليد الميِّت

ضرورة عدم قصر النص القرآني على كشف علمي بشري، قابل للخطأ والصواب، وقابل للتعديل والتبديل، كلما اتسعت معارف الإنسان.



دكتور: رائد السمهوري *

أحكامهم على معارضيه بأنهم -يا لطيف يا رب- خوارج! كما لا يزال بعض العلماء يسمي «المواطنين» المسيحيين وغيرهم من أبناء الدول العربية بأنهم «أهل ذمة»! هذا ونحن في عصر الدولة القطرية الحديثة، دولة المواطنة كما يقال.

وكذلك الحال في مسألة تولية المرأة للولاية العامة مثلاً، فلا تزال بعض أطياف الحركات الإسلامية تمنع، وتحفظ منه؛ على اعتبار أن تولية المرأة لا تجوز، ويتحفظون كذلك على ولاية غير المسلم -اختياراً فقهيًا- على أن هذا كله لا تعترف به الديمقراطية التي تخضع لاختيار الجماهير، ثم إن الحكم لم يعد فردياً يديره خليفة كما في السابق، بل الحكم في الدول الحديثة عمل مؤسسي لا فردي، فلا يؤثر فيه أن يكون الرئيس امرأة أو نصرانيا ما دام هناك دستور واضح وقوانين مسطورية.

لست أدري إلى متى سيظل الموتى يتحكمون في الأحياء -في كل شيء-، وإلى متى سيظل الأحياء مأسورين بتقليد الموتى في كل شيء؟

نعم إننا جميعاً ننظر في كلام السابقين، ونحبهم ونجلهم، ونشيد بهم، ونحتفي بأرائهم واجتهاداتهم ونأنس لها، بل كثيراً ما تعيننا على فهم ديننا، وتنبهنا إلى الكثير مما نغفل عنه، ولا ضير أن نأخذ ما نحتاجه منها، غير أن هذا شيء، والانتسار التام لهم شيء آخر. لقد اجتهدوا في زمانهم وعلينا نحن أن نجتهد في زماننا، لقد أبدعوا لحل مشكلاتهم، وعلينا نحن أن نبذل لحل مشكلاتنا.

* باحث ومفكر

الإمام الشافعي له مذهبان في حياته، فلو كان امتد عمره لربما كان له مذهب ثالث. لو كان مثلي رأي في هذا لاخترت المذهب الثاني؛ فعلى الأحياء أن ينظروا في واقعهم، وأن يتحملوا مسؤولية ذلك كاملة، وأن يعملوا عقولهم في الدرس والاستنباط، وأن يجتهدوا في العلم بالحال والمآل، والمفاسد والمصالح، في كل نازلة باستقلال.

أحسب أن لو أخذ بهذا الرأي المعتمد؛ لانطلقت العقول من قيودها، ولتوقدت شعلة الاجتهاد، ولحرص أصحاب الفكر والنظر على بذل غاية الجهد لحل المشكلات النوازل بدلاً من «استعارتها» من كتب الأقدمين.



وإني لأظن أن إنزال كلام الأئمة السابقين كما هو على واقعنا يؤدي إلى تجميد زماننا، بل التراجع به ليعود إلى زمانهم، بل ربما يتحول هذا التقليد إلى نوع من «الاعتراش» عن العصر وقضاياها، والعيش في زمن آخر. تأمل حولك تجد أن كثيراً من القضايا المعاصرة لا تزال نتعامل معها بمنطق الأسبقين!

فهناك من لا يزال يتعامل مع الدول الحديثة التي تهج النهج الديمقراطي بمنطق (الخلافة الراشدة)، ويعتبرون أن هناك (بيعة) تنعقد للمنتصر -ديموقراطياً- بمجرد فوزه، فإذا هو «أمير المؤمنين» الديموقراطي، ثم تجري

من المباحث اللطيفة الطريفة التي يجدها القارئ في مطولات كتب أصول الفقه عند الحديث عن الاجتهاد والتقليد ما يتعلق بـ «تقليد الميِّت»، هل يجوز تقليد المفتي المجتهد بعد موته؟! أم لا بد أن يكون المجتهد حياً ليُقلَّد؟ مسألة أثارها الأصوليون واختلفوا فيها، فمنهم من أجاز ومنهم ومن منع، فأما من أجازوا فاستدلوا بحديث النبي صلى الله

عليه وسلم: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» (وهو حديث حسن)، ونقلوا عن الإمام الشافعي قوله: «إن المذاهب لا تموت بموت أصحابها»، ثم إنه لولا تقليد الموتى لشق على الناس لا سيما حين لا يكون هناك مجتهد مطلق. أما الفريق الآخر الذين لم يجيزوا تقليد الميِّت فاستدلوا بأن عثمان بن عفان لم

يشترط على نفسه تقليد أبي بكر وعمر، إذ هما قد ماتا، وقالوا إن الميِّت لو كان طال عمره لوجب عليه أن يجدد اجتهاده في كل نازلة - ذاك أنه يلزم المفتي الاجتهاد لكل نازلة كما يقول كثير من الأصوليين -؛ فكيف يؤخذ بقول الميِّت في نازلة قديمة نطبقها على نازلة حديثة؟ كيف ولو كان الميِّت حياً في زمانه لوجب عليه هو أن يجدد اجتهاده في كل نازلة، فإن لكل نازلة ظروفها وسياقات ومفاسد ومصالح لا يمكن للموتى أن يعلموها أو يفتوا فيها، ولا يمكن أن يفتي فيها ويقدرها قدرها إلا الأحياء، ثم هذا هو



فقد

في مسألة الذرة وتصورها عند



أستاذ: محمد حشيشة *

شغلت مسألة الذرة جانباً من الفكر الانساني عند بعض الأقوام منذ أزمان مديدة. فابتدأت حسب بعض المؤرخين من الفكر الهندي ثم أخذت حظاً عظيماً في الفكر اليوناني ثم انتقلت إلى الفكر الإسلامي بشقيه الكلامي والفلسفي .

أشار عديد المؤرخين أن بداية التفكير في الذرة ومحاولة تحليلها وربطها بالعالم المنظور كان عند الهنود وتحديدًا عند البراهمة إذ وضعوا تصورا ذرياً للطبيعة حتى أشار بعض المؤرخين أنها انتقلت مباشرة للمسلمين منهم وليس من عند اليونانيين . لكن الغالب على الظن أن هذه المسائل دقق فيه المسلمون من خلال كتب اليونانيين .

وكان التصور الذري اليوناني قد تطور على يد لوقيبوس وديمقريطوس خاصة ثم خطا خطوات متقدمة على يد المدرسة الأبيقورية الذين قالوا أن العالم يتكون من ذرات مادية أزلية متناهية في الصغر لا نهاية لعددها أو عدد أنواعها وتحرك في خلأ لا نهائي.

كانت بلاد اليونان تعج بالفلاسفة الذين حاولوا رسم صور لهذا الكون وتكوينه، وانقسموا بشكل عام الى قسمين، قسم قال بأن الكون يتكون من دقائق صغيرة أولية غير قابلة للإنقسام، أطلق عليها الفيلسوف ديموقريطس اسم (آ توم) وتعني (اللامنقسم) وتمت ترجمته الى العربية الى (ذرة) وهي ترجمة لا تفي بالغرض تماماً كون الذرة في اللغة العربية تُحِلِّنا على الصغر وليس على عدم الانقسام، والذرة في العربية هي الصغير من النمل كما ورد عن ابن عباس .

ثم طور الفيلسوف لوسيبوس هذا المبدأ (الذري) وقال بأن الذرات في هذا الكون لا نهاية لعددها وأنها بأحجام وأشكال مختلفة

وأن (الفراغ) يفصلها عن بعضها البعض ولا يمكن إدراكها أو حصرها .

وقد قدم أرسطو في كتاب النفس مذهب ديمقريطوس في الذرة ومن خلال كتب أرسطو تعرف المسلمون عن مذهب ديمقريطوس في الجزء الذي لا يتجزأ والجوهر الذي لا ينقسم والمقصود أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم، فالذرة عند ديمقريطس هي التي أطلق عليها متكلمو الإسلام الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ .

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ قد أخذت حظها عند المسلمين بداية من المعتزلة وبالتحديد عند أبي الهذيل العلاف -رحمه الله- وأخذ بها أكثر المعتزلة ثم انتقلت بدورها إلى الأشاعرة والماتريدية، فغالب المتكلمين خلا قلة قليلة جداً قالوا بها .

وكتعريف لها بعجالة يقول أبو المعالي الجويني -رحمه الله- في ملح الأدلة «الجوهر قد ذكر له مدور شتى غير أننا تقتصر على ثلاث منها فنقول الجوهر المتميز وقيل الجوهر ما له فهم وقيل الجوهر ما يقبل العرض»، فالجوهر عند المتكلمين متحيز يقبل بالذات للإشارة الحسية وهو قريب من المفهوم اليوناني للجوهر الفرد القائل بأنه لا يحتمل أن ينكسر أو يهشم ولا يعرض في شيء من أجزائه اختلاف، وأما شكله فاختلف المتكلمون فيه فرأى البعض أنه يأخذ الشكل كالمربع وقال به أبو الهذيل لأن الجزء لا يصح أن يلاقي غيره باكثر من ستة أمثاله من ستة جهات وذهب أبو البركات البغدادي الأشعري أنه أشبه بالمثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة والمثلث يصح أن تتركب منه الأجزاء بغير تشبيك، ويرى معظم المعتزلة أنه ليس هناك شكل محدد للجوهر فاختلاف العناصر والطبائع يؤدي الى اختلاف شكل الجوهر ونفى الباقلاني من الأشاعرة أيضاً الشكل.

أما مساحته فاختلفوا أيضاً فيها فذهب بعض معتزلة البصرة وغالب الأشاعرة أن للجواهر مساحة وخالفهم معتزلة بغداد إذ رفضوا أن للجوهر مساحة وحجتهم أن المساحة الحاصلة إنما تكون عن اجتماع الأجزاء وتأليفها لا الى نفس الجوهر فالجواهر ليس لها إمتداد ومال النيسابوري في المسائل في الخلاف الى أن للجوهر

الفرد مساحة إذ يستحيل في تصور العقل أن يتألف جسم ذو ابعاد ثلاثة من أجزاء لا مساحة لها فلا بد أن يكون للجوهر الفرد قسط من المساحة .

أما علاقة الجوهر الفرد بمكونات العالم الطبيعي فهو انه المكون الاساسي ويتكون من عناصر أخرى مشابهة ومتشابهة مع الجوهر الفرد فتعريف العالم عند أصحاب الجوهر الفرد هو كل الموجودات الطبيعية وتنقسم الى جوهر فرد وجسم متألف ومن صفة وهي الاعراض فالموجودات هي جواهر وأجسام وأعراض ولا تخرج عن هذه الثلاثية وعلاقة الجوهر بالعرض علاقة تلازمية خلا بعضهم ممن قال بجواز خلو الجوهر من العرض .

وهنا لا يمكن الحديث في هذا الأمر دون ذكر إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي -رحمه الله -الذي خالف معظم المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ وهو موافق لفلسفة اليونان في ذلك في أن الأجرام لا تتناهى في تجزأتها وهو ما أدى الى تكفيره وتضييليه سواء من بعض أصحابه أو من

الأشاعرة الذين عارضوه ومنهم القلانسي الذي صنف رسائل في تكفيره وهذا من العجب العجائب أن يكفر شخص عن مثل هذا الرأي لكنه عضد من قبل الجاحظ والخياط من أصحابه المعتزلة فقد وافقوه في نفي الجوهر الفرد، وقد ذكر الأشعري كتاباً للنظام اسمه الجزء ما يعني أنه أولى للمسألة اهتماماً كبيراً ويروي الأشعري عنه أنه قال: «البسم هو الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عذر يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء». كما كان هذا رأي الامام ابن حزم ايضاً الذي شنع على أصحاب الجوهر الفرد. يقول -رحمه الله- «فإن كانوا يريدون في أيهما يمكننا التفرقة



متكلمي وفلاسفة المسلمين

الجسيمية وهي عملية تصادم سيارتين متجهتين باتجاه بعضهما، ماذا ستكون النتيجة؟ حطام السيارتين وقطعهما المتناثرة هنا وهناك، وهذا بالضبط يقام به في مسارح نووي بعملية تصادم بين بروتونين، فما سينتج عن التصادم ليس هو قطع البروتونين المتناثرة! وإنما سينتج عنهما جسيمات أولية أكثر عدداً من البروتونين. ففي إحدى التجارب نتج عن تصادم البروتونين 16 جسيماً جديداً ليست أصغر من البروتونين وإنما تعادلها من ناحية الكتلة. ولتقريب ذلك يدخل هنا قانون أينشتاين: (الطاقة = الكتلة مضروبة في مربع سرعة الضوء). فعند تسريع البروتونين إلى سرعة قريبة من سرعة الضوء، اكتسب كل منهما طاقة هائلة جداً، وفي لحظة التصادم تحولت كل هذه الطاقة إلى «كتل» جديدة، أي 16 جسيماً جديداً. وليس هذه أنها خلقت من عدم بل تحولت الطاقة إلى مادة، فالجسيمات الأولية في حالة فناء وولادة مستمرة، فلا وجود للجوهر المادي، بل للتحول من شكل إلى آخر...

وهذا قد يحيلنا في النهاية إلى استنتاج هام، وهو أن فهم النظام والخيط والجاحظ من المعتزلة وابن حزم وفلاسفة المسلمين كان أكثر عمقا وأكثر ذكاء واستباقية من فهم المتكلمين، فكان سابقاً لزمانه إذا ما قارناه بحقل ميكانيكا الكم اليوم وعلى ضوء سلوك الجسيمات الأولية وتحويل أي مادة مهما تناهى صغرها إلى طاقة وعلى ضوء انقسام الذرة إلى بروتونات والكترونات ونوترونات وبدورها إلى كواركات وهكذا ...

-التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي
د: منى أحمد أبو زيد .
-مأساة العقل في الإسلام / محمد الكرخي
-الذرات في التراث الإسلامي / جريدة الرياض
-مشكلة الذرة الجوهر الفرد عند متكلمي وفلاسفة الإسلام في العصر الوسيط / د. علي صافي

* باحث ومفكر

المتكلمين وهو القول بمحدودية العالم في الكمية والعدد لأن اللامحدود الأوحده هو الله. والذي ذهب إليه النظام وابن حزم هو رأي الفلاسفة أيضاً الذين رفضوا أن الجوهر يتناهي ثم هم ميزوا بين فكرة الانقسام بالفعل إلى أجزاء لا نهاية لها وبين فكرة الانقسام بحسب الاحتمال والامكان وهو ما يعبر عنه الانقسام بالقوة فجازوا الثانية إلى ما لا نهاية. فعندهم لا تقف القسمة إلى حد فكل جزء مهما تناهى في الصغر ينقسم بدوره وهو الانقسام الحاصل في الوهم لا بالفعل وهذا ما قاله ابن سينا لأبو الريحان البيروني في مناظرة معه حول الذرة وهي الثانية في التاريخ الإسلامي بعد مناظرة العلاف والنظام رحمهما الله حول الذرة .

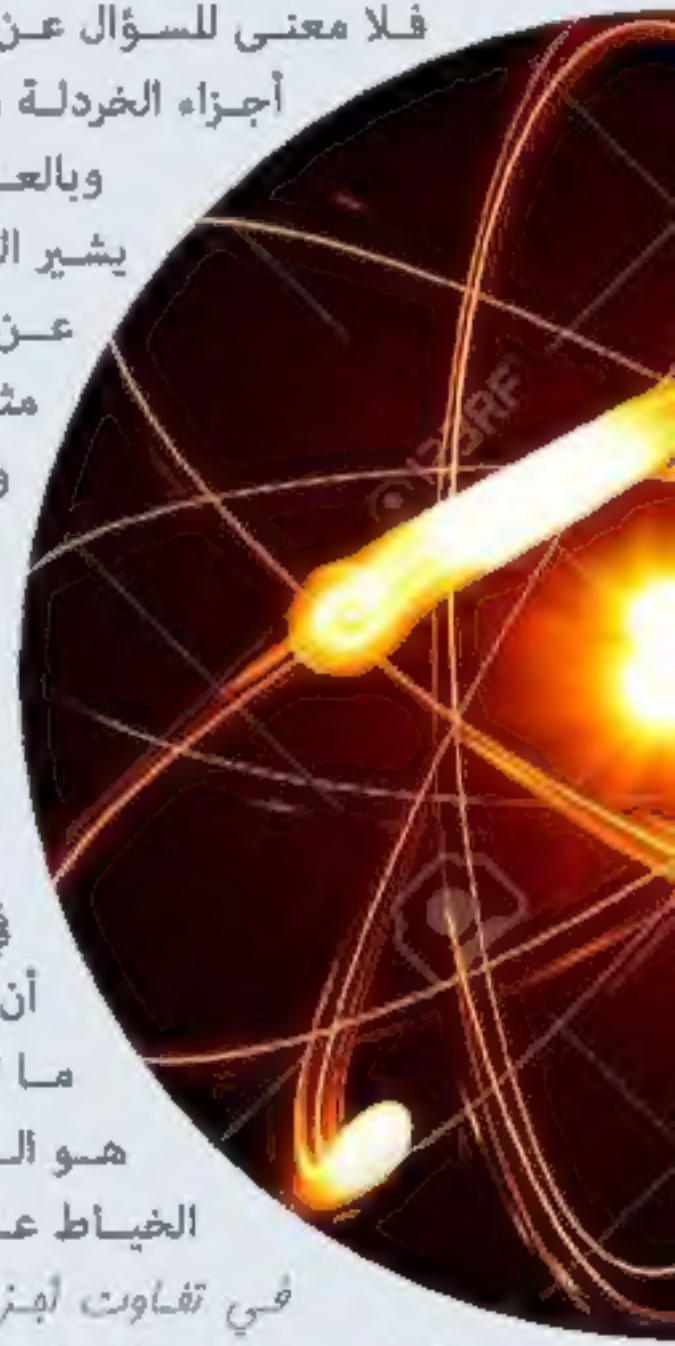
يقول ابن سينا «يهب أن نعلم بأن الجسم يتجزأ إلى ما لا نهاية ليس يعني بأنه يتجزأ أبداً بالفعل بل يعني أن كل جزء منه له في ذاته وسط و طرفان وهذه الأجزاء منقسمة بالفعل وبعض الأجزاء وإن كانت في ذاتها لها وسط ومنقسمة فليس يقبل لصغره الانقسام وهذه الأجزاء منقسمة بالقوة وفي ذاته فمن قال أن الجسم يمكن أن يتجزأ أبداً بالفعل لزمه هذا الاعتراض». فالجسم عند فلاسفة الإسلام إذا شيء واحد متصل يقيـل القسمة بالقوة إلى ما لا يتناهي وهو مذهب أرسطو في الحقيقة.

بقي أن نشير بعد هذه اللوحة الموجزة أن الفيزيائيين في حقل فيزياء الكم اليوم بعد قرون من حديث هؤلاء العلماء الأفذاذ و بعد السؤال الملح وهو هل أننا لا نستطيع تقسيم الذرات إلى جسيمات أولية؟ وهذا السؤال غير دقيق في ميكانيكا الكم، فلا يوجد ذرات وجسيمات أولية مادية كما نفهمها تقليدياً، وإنما يوجد علائق وأنماط احتمالية لهذه العلائق المتبادلة، ولا وجود لوحداث مستقلة وإنما اتصال علائقي، وكأنه نسيج في عمق هذا الكون وليس كوحدات فيزيائية كما هو الحال في مثال الفيل والنملة. وما يحيط بنواة الذرة ليست جسيمات مادية وإنما دقات احتمالية (كمات) تشبه تلك الموجات التي تنتج عن اهتزاز حبل مربوط بالحائط ونقوم بتحريكه من الطرف الآخر. وكمثال شبيه ومقرب أيضاً على هذه الدقات

أكثر في البيل والفردتين أم في الفردلة الواحدة؟ فهذا ما لا شك فيه أن التهزيء أمكن لنا في البيل وفي الفردتين منه في الفردلة الواحدة، لأن الفردلة الواحدة عن قريب تصغر أجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها ويتمادي لنا الأمر في البيل كثيراً حتى أنه يغني عن صغر أجزائها قبل أن يبلغ نهزئته إلى أجزاء تدق عن قسمتها. وأما قدرة الله عز وجل على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية». فابن حزم يرى أن الجسم في معناه الأنطولوجي هو واحد صحيح وهو كمية متصلة وليس كمية منفصلة، وبالتالي فلا معنى للسؤال عن أجزاء الجبل ولا عن أجزاء الفردلة ما لم يتجزأ بالفعل.

وبالعودة إلى إبراهيم النظام يشير الخياط المعتزلي مدافعا عن رأي صاحبه أنه مثلاً لا يعني أن النملة والفيل متساويان لأن تجزأتها غير متناهية وهو مثال الباقلاني الأشعري لأنهما مختلفان في الحجم فالإختلاف حاصل في الحجم فيمكن أن ينقسما كلاهما إلى ما لا نهاية لكن الحجم هو الذي يفرق. وقد قال الخياط عن النظام «فأما قوله

في تفاوت أجزاء البيل والفردلة فإن إبراهيم يزعم أن البيل إذا نُصف بنصفين ونُصفت الفردلة بنصفين فنصف البيل أكبر من نصف الفردلة، وكذلك إن قُسمتا أربعة وأقساماً وأقساماً، ثم كذلك أجزاؤهما إذا تجزأت أبداً على هذا السبيل كان كل جزء من البيل أكبر من كل جزء من الفردلة وجميع أجزائهما متناه في مسافته وزعمه». فإبراهيم النظام يقر بمحدودية الكمية والعدد لأي من موجودات العالم صغيرة كانت أم كبيرة إلا أنه لا يقبل بحد الوهم عن التقسيم، وهذا سبب تضليل المتكلمين للنظام لأن نفي القول بالجزء الذي لا يتجزأ لربما يبعث على القول في ظنهم بأنه وغيره قالوا بلا نهاية الموجودات وهذا مما يناقض مبدأ من مبادئ



الدرس الأول في علم الكلام



قد يؤثر اظهار الاسم عوضا عن الضمير لفائدة بلاغية وأهمها تقوية الشيء المذكور



أستاذ : ناجح سلهب *

تختبر نفسياً حالة شعورية خاصة. وعندما تعرف معنى الخوف فأنت تتعامل نفسياً مع حالة شعورية خاصة أخرى وهكذا.

2 منح العلاقات:

حيث يقوم العقل بالجمع بين المعاني المختلفة استناداً إلى علاقات مُحددة (وهذا الوظيفة قائمة على معرفة المعنى الذي تشترك فيه عدة معاني مختلفة أو المعنى الذي تتشابه فيه عدة معاني مختلفة).

أمثلة:

1- يقوم العقل بالجمع بين معنى الأحمر ومعنى الأزرق ومعنى الأخضر على أنها « معاني حسية بصرية » (حسية أي تمّ تحصيلها عن طريق أدوات الحس).

2 - هذه التفاحة حمراء (هذه التفاحة تحمل اللون الأحمر)، فهنا قد جمعنا معنى اللون الأحمر مع معنى الثمرة.

وبهذا يظهر بشكل واضح أنّ عمل العقل يعتمد على خاصيتين متضادتين وهما:

-التفريق (حيث يقوم العقل بالتمييز بين المعاني وفصل المعاني عن موضوعاتها وعن بعضها البعض)

فعلى سبيل المثال : أنت لن تجد اللون الأحمر في الواقع الخارجي في غير موضوع يحمل اللون الأحمر؛ فتجد إشارة مرورية تحمل اللون الأحمر، وتجد حائطاً يحمل اللون الأحمر وتجد حبة طماطم تحمل اللون الأحمر وهكذا (أما القدرة على عزل هذا المعنى واستخلاصه وحصوله مُستقلاً عن الموضوعات التي تتضمنه فهي خاصية عقلية.

-التجميع (حيث يقوم العقل بضمّ المعاني إلى بعضها البعض)

مثلاً : تستطيع أن تجمع أي لون تدركه مع صورة حائط فيكون حائطاً أزرقاً أو حائطاً أخضراً أو حائطاً أصفراً وهكذا .

* وبهذا نستطيع أن نرى أنّ العقل يستطيع معرفة أوجه التشابه أو التماثل بين المعاني والأشياء والأحداث، كما أنّه يستطيع معرفة أوجه الاختلاف والافتراق بين المعاني والأشياء والأحداث.

* باحث ومفكر معتزلي

تعني الدراسة التي تتعلق بفرع معين من فروع الدراسات، ومن الطريف أن تعلم أن الجذور اليونانية التي أقتبست منها هذه اللاحقة تفيد المقالة أو الكلام أيضاً.

وأهمية هذا العلم عظيمة جداً وتمثّل في مدى أهمية الحصول على الأدلة وفحصها ومعرفة الصواب والخطأ في كل ما يعتمد الدليل مُستنداً له.

وسوف يتمكّن الدارس من البحث في حقيقة أي مسألة أو علم يرغبه. بل أعد الدارس المتعمّق في هذا العلم معنا أن يمنحه هذا العلم القدرة على تعلم أي علم يرغبه في ثلث المدة التي تتطلب الطالب العادي، وحتى أن يتعلم لغة جديدة في شهر واحد فقط (بشرط التفرّغ لهذا) والكثير جداً.

الكلام في معنى العقل

العقل في العربية كما يورده صاحب معجم المقاييس (مقاييس اللغة) لابن فارس :

"عقل : العين والفاء واللام أصل واحد منفاس مطر، يدل عظمه على قسوة في الشيء أو ما يقارب القسوة. من ذلك العقل، وهو الفاعل عن ذميمة القول والفعل. قال الفيلسوف العقل، نقيض البهول. يقال عقل يعقل عقلاً، إذا عرّف ما كان يؤوله قبل، أو الزمّ عملاً كان بفعله"

* أما معنى العقل فهو القدرة النفسية التي تُمكنك من تحصيل المعاني والعلوم.

(لا شك أنّ العقل عندي يعني معاني أخرى لها علاقة بالسلوك والتكيف، ولكن اختار ما يهم تركيزنا في معرفة معنى الدليل وكيفية الحصول عليه ومن أين يستمد الدليل ثقة الناس به)

وهذا العقل يقوم بوظيفتين أساسيتين :

1 منح الهويّات :

العقل يمنح الهويّات للأشياء والأحداث المختلفة بشكل يُمكن النفس العاقلة من التمييز بين الأشياء المختلفة؛ فمعنى اللون الأزرق غير اللون الأحمر، ومعنى اللذة غير معنى الألم، وزيد غير عمرو وهكذا.

* والمعنى: هو حالة خاصة تشعر بها النفس العاقلة.

فأنت عندما تُدرك معنى اللون الأخضر؛ فأنت

ليس الغرض (الهدف) من هذه الدورة هو صناعة دارس لتاريخ علم الكلام أو الفلسفة، وإنما غرضنا هو صناعة المُتكلّم (من يستطيع تحصيل الأدلة وفحصها)؛ ولذلك قمنا بعدة تحديثات تتوافق مع المُستجدات المعرفية في نظرية المعرفة وفلسفة العقل وفلسفة العلوم مع الاحتفاظ بالأصالة حتى يمكننا فهم القديم والحديث وبناء علم يفيد المستقبل أيضاً.

ودراسنا لهذا العلم ستكون مُستندة إلى التعريف التالي لعلم الكلام : « هو العلم الذي يبحث في الدليل ، في معنى الدليل وكيف يكتسب الدليل ثقناً وإلى أي شيء يُشير الدليل »

حيث توجب علي مراعاة الحيادية والموضوعية؛ فكدارس يحتاج إلى أدوات بحثية لفحص أدلة وجود الله وإرسال الأنبياء، وصحة رسالاتهم وغيرها من العلوم الطبيعية وغيرها، لأن التعريف الذي يقول أن «علم الكلام هو العلم الذي يدرس المبرج التي تلهم العقائد والدين» يُعتبر بهذا المنظور مُصادرة على المطلوب (وضع النتيجة مُقدّمة).

لماذا سُمي علم الكلام بهذا الاسم

هناك عدة فرضيات وُضعت لتفسير أصل هذه التسمية وسوف اختار منها ما يناسب طبيعة دراستنا هنا، وهي أنّ عنوان مواضيعه ومباحثه كان قولهم : الكلام في كذا. أمثلة :

1 الكلام في وجود الله .

2 الكلام في النبوات .

3 الكلام في العلم.

و "الكلام" بهذا الوضع هو مقابل للاحقة الإنجليزية -logy ذات الأصول اليونانية والتي



والمجتمع المدني في التاريخ

الأكثرية الساحقة من المعاصرين ممن سمعتهم يناقشون الإسلام انطلاقاً من مفهوم التنوير، يتكلمون اليوم وكأنه لم يكن في التاريخ الإسلامي غير حكام وفقهاء وشعب جاهل. يبدو أن هؤلاء لا يعرفون أنه كان هنا



أستاذ: معتصم الحسين*

أبدأ بالقول بأن من يصدمه ما ورد من إشارة إلى بعض الحقائق فليرجع إلى المصادر أدناه مباشرة.

لا يوجد أمة في العالم نجحت في تطوير نظام سياسي مقبول من قبل شعب لا يملك مؤسسات ومنظمات مدنية.

الأكثرية الساحقة من المعاصرين ممن سمعتهم يناقشون الإسلام انطلاقاً من مفهوم التنوير، يتكلمون اليوم وكأنه لم يكن في التاريخ الإسلامي غير حكام وفقهاء وشعب جاهل.

يبدو أن هؤلاء لا يعرفون أنه كان هناك مؤسسات مدنية واقتصادية واجتماعية قامت على أكتافها المجتمعات الإسلامية بشكل أفضل بكثير من الذل الذي تعيش فيه المجتمعات الإسلامية اليوم. إن أخبار السلاطين والأمراء والأحداث السياسية الخاصة بحقبة معينة من الزمن تنصدر كتب التاريخ، وتختفي خلف هذه الواجهة أخبار مهمة عن دور القوى المدنية المنبثقة من صميم ذلك المجتمع، والتي كانت تعمل آنذاك من أجل الحق والعدل بعيداً عن الأنظار، هناك من الباحثين من استخرج دراسات مهمة في هذا الموضوع بالرجوع إلى سجلات المحاكم والأوقاف والمدارس. تثبت هذه الدراسات أن المحاكم والأوقاف كانت هيئات مستقلة تتجهم حولها أكثر القوى المستقلة عن الحاكم وجماعته.

وسوف نشر في هذا المقال إلى الدور المهم الذي لعبته الأوقاف في إثناء المجتمع قبل أن تصبح جزءاً من منظومة الدولة، تتأثر بفسادها أو صلاحها وتفقد علاقة الشعب بها. يحدثنا هؤلاء الباحثون عن كيفية

ظهور الأوقاف، وأنها قد نشأت من ثقافة الصدقات وتطورت إلى عمل مؤسسي لدرجة أنها كانت أكبر في قيمتها الاقتصادية مما يعادل قيمة النشاطات التجارية في أي بلد إسلامي، لم تختفي الأوقاف مع أفول العصر الذهبي للإسلام، وإنما بقيت محوراً مديناً مؤسساتياً تحمل على كاهلها أكثر أعباء المجتمع، وتشير الدراسات إلى أن مؤسسات الأوقاف كانت تملك سبعين بالمائة من مجموع العقارات العامة والأراضي الصالحة للاستعمال بمقابل ثلاثين بالمائة فقط للدولة العثمانية - برغم ما عرف عن هذه الدولة من تسلط -

وكانت مؤسسات الأوقاف هي التي تنفق الأموال على بناء المدارس والجامعات والمحاكم والبنى التحتية كشبكات جر المياه وبناء الجسور والطرق وغيرها، وكانت الأوقاف تمول بشكل رئيسي من أموال الصدقات والميراث، مما مكّنها من الاستقلال عن نظام الحكم والسياسة، لقد كانت ثقافة الصدقات واسعة الانتشار بين العامة بشكل لا يمكن تصوره اليوم، حيث كان الكثيرون يرغبون بترك صدقات جارية بعد وفاتهم، ابتغاء القرب من الله وإيماناً منهم بأن ذلك العمل يجلب توفيق الله لأبنائهم وذرياتهم من خلفهم.

إن فقه الميراث الإسلامي يمنع المورث من توريث جميع ما يملك من أموال لوريث واحد فقط، لكن البعض كان يفضل أن يبقى عمله الخيري في يد ولد من أولاده، وبالتالي كان يؤلف وقفاً ويكلّ إدارته إلى أحد أبنائه الذي كان يحصل على راتب من الأوقاف شرط أن تصرف باقي أموال الوقف على المجتمع بإشراف قاضٍ يضمن ذلك، كان الأمراء والحكام معتادين على عدم التدخل مباشرة في الوقف لئلا كان الوقف يملكه من شعبية مرتبطة بمفاهيم دينية، وقد كانت الأوقاف وسيلة لكثيرين ممن أرادوا أن يعملوا لخير المجتمع بعيداً عن التورط في الفساد، ولم يتمكن الحكام من إفساد الأوقاف كما أفسدوا السياسة العامة حتى لجأوا أخيراً إلى حيلة من حيل الاستعمار فتحوّلت الأوقاف إلى مؤسسة حكومية.

إن ثقافة الضرائب المتأصلة في النظام الاقتصادي للدول الغربية لها

جذور

تعود

إلى الدولة

الرومانية، ومن

يفهم ثقافة الصدقات

في التاريخ الإسلامي سيدرك حتماً سر عدم وجود ثقافة ضرائب ضخمة في الإسلام، لقد أرادت الدولة العربية الحديثة تمويل النشاطات الخيرية عن طريق خلق نظام ضرائبي يحل محل دفع الصدقات تأسيساً بالدول الغربية، فخسرنا بذلك مؤسسات مدنية يدفع إليها الناس الفائض من أموالهم لتنشط بذلك الأعمال الخيرية دون أن نحصل على نظام بديل. وبحسب الدراسات فإن النساء كن أكثر من يدير هذه المؤسسات، إلا أنه لا مجال للحديث عن هذا إلا في مقال منفصل.

الأبحاث والمصادر التي اعتمدت عليها في هذا المقال:
Residential versus Community Care; The Role of Institutions in Welfare Provision; Jack Raymond.

The Anthropology of Justice: Law as Culture In Islamic Society; Lawrence Rosen
Morality Tales; Law and gender in the Ottoman Court Of Aintab. Leslie Pierce

* باحث ومفكر



مفهوم مقاصد



أستاذ: محمد احميد*

كثر الحديث في هذا العصر عن مقاصد الشريعة وتأويلاتها وكيف يمكن التعامل مع نصوص الشريعة وتنزيلاتها على الواقع. وهذا تعريف مختصر وإجمالي لعلم مقاصد الشريعة وتاريخه.

- أولاً: تعريف مقاصد الشريعة لغة:

المقاصد من «القصد: استقامة الطريق. قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْداً، فهو قاصِد. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [سورة النحل، الآية: 9]، أي على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة: ﴿وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ [سورة النحل، الآية: 9]، أي ومنها طريق غير قاصد. وطريق قاصد: سهل مستقيم. وسفر قاصد: سهل قريب... والقصد: العدل. [1] وكذلك «القصد: استقامة الطريق، والاعتماد، والأَمُّ، قَصَدَهُ، وله، وإليه، يقصده» [2] وأيضاً قصد - (القصد) إتيان الشئ وبإيه ضَرْبَ تقول (قَصَدَهُ) وقَصَدَ له وقَصَدَ إليه كله بمعنى واحد. و(قَصَدَ) قَصَدَهُ أي نحنا نحوه» [3].

- اصطلاحاً:

في الاصطلاح فإنه «لم يوجد عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة، وإنما وجدت كلمات وجُمِلَ لها تعلق ببعض أنواعها وأقسامها، وبعض تعابيرها ومرادفاتها، وبأمثلتها وتطبيقاتها، وبحجيتها وحقيقتها.

فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل أو النسب والمال) وذكروا المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية. وذكروا بعض الحُكْمِ والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها» [4]، و«المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها» [5].

وكذلك فمقاصد الشريعة - أو مقاصد الشارع - هي المعاني والغايات والآثار والتائج، التي يتعلق بها الخطاب الشرعي، ويريد من

المكلفين السعي والوصول إليه» [6]، وهي: «الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسراً وجماعات وأمة» [7].

والمقاصد التي ينظر فيها قسماً:

أحدهما يرجع إلى قصد الشارع.

والآخر يرجع إلى قصد المكلف.

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة، ومن قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها؛ فهذه أربعة أنواع» [8].

وتكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

والثاني: أن تكون حاجية.

والثالث: أن تكون تحسينية» [9].

هذا «ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة» [10]، كما قال الغزالي: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، ولا شريعة أريد بها إصلاح الخلق» [11].

- ثانياً: تاريخ المقاصد

إن الفكر المقاصدي بدأ مع الصحابة رضي الله عنهم، فقد كانوا يتعاملون مع روح الشريعة مقاصدياً، إلا أنهم لم يكونوا يتعاطون مع ذلك كعلم مدون، وإنما كعمل وممارسة دعا إليها إجتهدهم في الأحكام، ولم يبدأ النظر في المقاصد بمعناه العلمي المتعارف عليه إلا في القرن الرابع فما فوق، فبدأ بذلك مع ثلة من العلماء أذكرهم حسب الترتيب الزمني:

- في القرن الرابع:

إذ أننا «في القرن الرابع نجد الحكيم الترمذي - وهو غير الترمذي المحدث - هذا ترمذي آخر أيضاً مشهور، وكان فقيهاً وحكماً - الحكيم تعني تقريباً الفيلسوف - وكان صوفياً، وكان فقيهاً. هذه هي أبرز صفاته العلمية. وله عدة كتب تنم عن اهتمام مكثف بمقاصد الشريعة؛ وأبرز ذلك كتابه الذي سماه «الصلاة ومقاصدها»، وهو كتاب كامل في مقاصد الصلاة» [12].

ثم تلاه بعد ذلك كل من:

أبو الحسن العمري: أيضاً كان له اهتمام بالفلسفة بالإضافة إلى علم الكلام والتشريع...

ابن بابويه القمي: المعروف بالشيخ الصدوق، وهو شيعي إمامي: له كتاب «علل الشرائع» وهو مطبوع...

أبو بكر الشاشي: وهو أصولي وفقيه شافعي... وأشهر كتبه «محاسن الشريعة» وهو مطبوع منشور...» [13].

- في القرن الخامس وبعده:

«وأما في القرن الخامس فقد انتقلت حركة الاهتمام بالمقاصد والكتابة فيها من طور التعليقات الجزئية والتفصيلية إلى طور التأصيل والتنظير للمقاصد بصفة عامة وإجمالية، مما أثمر فيما بعد ما نعرفه اليوم من مقاصد ومصطلحات وتقسيمات وضروريات خمس، وغير ذلك» [14].

وكثير من المصطلحات المعروفة اليوم في التعبير عن مقاصد الشريعة ترجع إلى الجويني، ويرجع الفضل إليه في وضعها وبثها» [15]، والتقسيم الثلاثي (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) للشريعة بدأ معه.

ثم جاء الغزالي، وهو شافعي المذهب، فتوسع في مباحث المقاصد بكتاب «المستصفى»، وتناول الكليات الخمس الضرورية، وجعلها أصلاً للمقاصد كلها» [16] و«ظهر بعد ذلك عز الدين بن عبد السلام فألف كتاب «القواعد»، سار فيه على المنهج الذي اختطه الغزالي في المستصفى، وكان شافعي المذهب مثله، وقد جعل الأحكام قسمين باعتبار النظر المصلحي: عبادات ومعاملات. أما العبادات فإنها أحكام تعبدية يجب العمل بها على ما رسمه الشارع لها، دون النظر في تحليلها بعلة عقلية.

وأما المعاملات فإنه يمكن للعقل إدراك عللها وأسبابها لأنها مبنية على مصالح العباد» [17].

ثم جاء بعد العز بن عبد السلام نجم الدين الطوفي الحنبلي فركز اهتمامه على ما سماه بالمصالح الشرعية، وحصر فيها المقاصد كلها، وأسرف في اعتبار المصلحة حتى زعم وجوب تقديمها على النص والإجماع، وصنف في مذهبه هذا رسالته المشهورة التي سماها «المصالح المرسلّة»، وهو لا يعني بها المصالح المرسلّة على نحو ما عند مالك» [18] و«بعد هؤلاء جميعاً ظهر أبو إسحاق الشاطبي فخصص الجزء الثاني من كتاب الموافقات لعلوم المقاصد» [19].

ولم يكن الشاطبي أول من ابتكر علم المقاصد وإنما الشاطبي هو أنه اتى إلى أفكار المتقدمين



د الشريعة

في المقاصد فجمعها وزادها بياناً وزادها توضيحاً واستدل لها وبنى عليها فروعاً وقواعد» [20].

- المقاصد في العصر الحديث

في العصر الحديث وفي مطلع القرن الثالث عشر الهجري طبع كتاب «الموافقات»، أي: قبل قرن وربع قرن من الآن. طبع في تونس أولى طبعاته سنة 1302 هـ. فكانت هذه هي الولادة الثانية للشاطبي وكتابه وفكره، وكانت هي البداية والانطلاقة للفكر المقاصدي الحديث والمعاصر» [21].

وفي المشرق تلقفه الشيخ محمد عبده، وكان قد رار تونس في هذا الوقت، فصار يحث على قراءة الكتاب ونشره. وكان من أثر ذلك قيام تلميذه الشيخ عبد الله دراز بنشر كتاب «الموافقات» في مصر، وقيام تلميذه الآخر رشيد رضا بنشر كتاب «الاعتصام». ومن مصر انتشر الكتابان وشاع تداولهما في عدد من الأقطار العربية» [22]. وكذلك في المغرب كان الأثر المباشر لطباعة هذا الكتاب وصوله إلى المغرب، هو أن أحد علمائه أخذه، وبطريقته وطريقة عصره، قام بنظمه، وهو الشيخ ماء العينين محمد فاضل بن مامين. وسمى منظومته «مواقف الموافقات». ثم قام بشرح النظم في كتاب آخر سماه «المرافق على الموافق». وطبع في حياته سنة 1324 هـ» [23].

تلك : تحليل أحكام الشريعة

تعريف العلة

العلة: «هي وصف في الأصل بُني عليه حكمه ويعرف به وجود هذا الحكم في الفرع... وتسمى العلة: مناط الحكم، وسبب أمارته» [24] و«كذلك عبروا عن مقصود الشرع بالعلة والعلل. فالعلة - في كثير من الاستعمالات - تساوي المقصد، والعلل تساوي المقاصد» [25].

ثم كذلك استعملت كلمة الأسرار، أسرار الشريعة، أو أسرار التشريع، أو السر في هذا الحكم كذا» [26]. وقد «بحث العلماء في العليل، ولم يخل عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه، سواء في ذلك عصور الاجتهاد والتقليد: إلا أن أهل الاجتهاد بحثوا فيه بحثاً عملياً، وأهل التقليد بحثوه بحثاً نظرياً» [27]. ثم «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر» [28] ويجب أن يكون قصد المكلف موازياً لقصد الشارع، فقد قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع» [29] وذلك أن الشريعة كما قال الشاطبي إنها «موضوعة

لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يحري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع» [30]. وأن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد؛ فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك» [31] ثم إنه «إذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام» [32]. وفيها أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد.

وكذلك «العلل الشرعية أمارات للأحكام، وعلامات لها... وأيضاً: فإن علل الأحكام إنما تستخرج للقياس بها على المنصوص، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة، فلا معنى لها [33]» و«أن العلة الشرعية أمانة على الحكم في الفرع، ووجودها في موضع من غير حكم لا يخرجها عن كونها أمانة؛ فإنه ليس من شرط كون الأمانة أمانة على شيء أن يكون ذلك الشيء ملازماً لها دائماً بدليل وجود جميع الأمارات الشرعية على إثبات الأحكام، وإن لم تكن الأحكام ملازمة لها قبل ورود الشرع» [34]. وقد جعلوا للمقاصد غاية واحدة فقط ومن ذلك قول البوطي: «هذه الأمور الخمسة لا بد من اعتبارها. وهي أن هذه الأمور وسيلة إلى تحقيق غاية كلية واحدة، هي أن يكون المكلفون عبيداً لله في التصرف والاختيار، كما هم عبيد له بالخلق والاضطرار» [35]. بينما الأصل أن للمقاصد ثلاث غايات كلية كبرى وهي: الاستحلاف وعمارة الأرض وعبادة الله، ثم إن مقاصد الشريعة نفسها هي معرفة بشرية نتجت عن استخلاص لأفكار وقيم ومبادئ من وعاء «المعلومات» والجرئيات» المتناثرة عن الشريعة وأحكامها ونصوصها، حيث صيغت هذه المعلومات في هذه المعاني المقاصدية الكلية» [36]. ومن خلال هذا يمكن القول إنه لا بد من فتح باب الاجتهاد المقاصدي والنظر إلى المقاصد نظرة كونية من أجل خدمة الإنسان وحياته، فالشريعة جاءت لتحقيق كمال الإنسان والدفع به نحو تحصيل سعادته في الدنيا من جهة الاستحلاف والعمران، وفي الآخرة من جهة عبادة الله.

هذه نبذة عن علم مقاصد الشريعة؛ ولئن أراد الاستزادة والتعمق فيه فليعد إلى الكتب التي دونت في المقاصد القديمة منها والحديثة.

* باحث ومفكر معترلي

- 1 لسان العرب لابن منظور، ص: 3642
- 2 القاموس المحيط للفيروز آبادي، ص: 1328
- 3 مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان بيروت، س ط: 1986، ص: 224
- 4 علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي، مكتبة العبيكان، ط 1، س ط: 2010، ص: 15
- 5 مقاصد شريعة الإسلام، ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، س ط: 1993، ص: 1
- 6 مدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط: 1، س ط: 2013، ص: 7
- 7 دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرصاوي، دار الشروق، ط: 3، س ط: 2008، ص: 20
- 8 الموافقات، أبو اسحق الشاطبي، دار ابن عفا، ط: 1، س ط: 1417، ج: 2، ص: 7-8
- 9 المصدر نفسه، ص: 17
- 10 المصدر نفسه، ص: 20
- 11 المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر مؤسسة الرسالة، بيروت، س ط: 1417، ج: 1، ص: 117
- 12 محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار الكلمة، ط: 2، س ط: 2013، ص: 62
- 13 المصدر نفسه، ص: 66
- 14 المصدر نفسه، ص: 68
- 15 المصدر نفسه، ص: 70
- 16 الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، دار فتيبة ط: 1، س ط: 1992، ج: 1، ص: 135
- 17 المصدر نفسه، ص: 135
- 18 المصدر نفسه، ص: 136
- 19 المصدر نفسه، ص: 137
- 20 محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، ص: 88
- 21 المصدر نفسه، ص: 92
- 22 المصدر نفسه، ص: 92-93
- 23 المصدر نفسه، ص: 93
- 24 علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص: 56
- 25 محاضرات في مقاصد الشريعة، ص: 24
- 26 المصدر نفسه، ص: 26
- 27 تحليل الأحكام، محمد مصطفى شبيبي، مطبعة الأزهر، س ط: 134، ص: 12
- 28 موافقات شاطبي، ج: 3، ص: 1
- 29 المصدر نفسه، ج: 3، ص: 21
- 30 المصدر نفسه، ص: 24
- 31 المصدر نفسه، ص: 24
- 32 المصدر نفسه، ص: 26
- 33 لفصوص في أصول الفقه، أحمد بن علي الحصص، تحقيق عمر حاتم شامي، ط: 2، س ط: 1994، ج: 4، ص: 138
- 34 الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي، دار الصبيحي، ط: 1، س ط: 2003، ج: 3، ص: 284
- 35 ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط: 2، دون ذكر سنة الطبع، ص: 121
- 36 اجتهد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، حاسر عودة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط

الديالكتيكية الإسلامية

التناقض في صميم تراثنا العربي والإسلامي - أملاً لحضي طرفي هذا التناقض - فيلسوف قرطبة العظيم ابن رشد ، وعلى الطرف الآخر وعلى النقيض - ابن رشد بطبيعة الحال - لفعله « ابن تيمية »



أستاذ : حسام المنفي *

رشد . والدافع إلى اختيار هذين المفكرين من مفكري العالم الإسلامي مردود إلى أن ابن تيمية هو المؤسس الحقيقي للوهابية وللإخوان المسلمين ، وأنه هو الذي كفر ابن رشد وجعله همدنياً في العام الإسلامي . حيث يرفض ابن تيمية التأويل ، أي يرفض أعمال العقل في النص الديني بدعوى أن التأويل يستلزم وجود معنيين للنص الديني أحدهما ظاهر يدركه بالحواس ، والآخر باطن نستطه بالعقل . وابن تيمية يكتفي بالمعنى الظاهر ، أي بالمعنى الحسي . لأنه لا حفاء في كل آيات القرآن ، وبالتالي فالعقل ليس بحاجة إلى تأويلها . ولا أدل على صحة ما نذهب إليه من أن ابن تيمية نفسه يقرر أن التأويل تعريف للكلم عن مواضعه ، ومخالف للغة ، ومتناقض في المعنى ، ومخالف لإجماع السلف ، أما ابن رشد فالتأويل عنده مسألة أساسية وهو يعرفه بأنه « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المحاذية » . ولكنه يشترط في الاستعانة به عندما يتعارض ظهر النص مع الديني مع البرهان العقلي وعندئذ نطلب تأويله . والتأويل هنا يحرق الإجماع بالضرورة ، إذ لا يتصور فيه إجماع . ولهذا يمتنع تكفير المؤول . وكان لهذا المفهوم عند ابن رشد الفضل في بزوغ الإصلاح الديني في القرن السادس عشر في أوروبا . ففي بدايته أعلن لوثر أحقية الإنسان في « الفحص الحر للإنجيل » أي الحق في أعمال العقل في النص الديني من غير معونة من السلطة الدينية . ويقول حليلو إن تحت المعنى الظاهر لكلمات الإنجيل يكمن معنى مباير

صفحات كتاب « رمز الأصولية » للفيلسوف المصري الكبير د. مراد وهبة ، وبصحه حصة في العصر (20) وفي الفصل (37) ، حيث يكشف لنا د. مراد وهبة « مستعينا بنفس المنهج الديالكتيكي الذي أشرنا إليه في مقدمة هذا المقال » عن التناقض الذي يكمن في صميم تراثنا العربي والإسلامي . يمثل إحدى طرفي هذا التناقض فيلسوف قرطبة العظيم « ابن رشد » وعلى الطرف الآخر وعلى النقيض من ابن رشد بطبيعة الحال الفقيه « ابن تيمية » . ومن هنا يبدأ فيلسوفنا الإجابة عن السؤال الذي طرحناه أعلاه ، ما التناقض الكامن في العالم الإسلامي ؟

يقول : إنه كامن في العلاقة بين ابن رشد وابن تيمية ، أو بمعنى أدق ، يمكن القول بأن ابن رشد في القرن الثاني عشر أفرز نقيضه وهو ابن تيمية في القرن الثالث عشر .

كان الأول : بحث على أعمال العقل بحكم دعوته إلى تأويل النص الديني من أجل الكشف عن المعنى الباطن ، وكانت النتيجة الحتمية مشروعية الحرج عن الإجماع .

أما الآخر : فكان بحث على إبطال أعمال العقل بحكم دعوته إلى عدم مجاوزة المعنى الظاهر للنص الديني الأمر الذي أفضى إلى مساواة العقل بالحواس ، والذي أفضى بدوره إلى الإلتزام بالسمع والطاعة . وكانت النتيجة الحتمية عدم مشروعية الخروج عن الإجماع .

ويتساءل د. وهبة . ماذا كان دورهما في تحديد المسار الحضاري ؟؟

بقول فيلسوفنا : بروغ الرشدية اللاتينية ، بتأثير ابن رشد في العالم العربي في القرن الثالث عشر ، والتي أدت بدورها إلى بزوغ عصر الإصلاح الديني وعصر التنوير (في أوروبا) ، وبزوغ الوهابية ، بتأثير ابن تيمية في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر ، والتي أدت بدورها إلى إجهاض أية محاولة لتأسيس عصري الإصلاح الديني والتنوير .

ومن هنا ينتقل د. مراد وهبة إلى مفهوم « التأويل » عند ابن رشد والذي كان يطبقه حينما يتعارض النص الديني أو بمعنى أدق « ظاهر النص الديني » مع العقل أو الحكمة أو الفلسفة . وقد دافع ابن رشد كثير عن مبدأ التأويل أمام الفقهاء المستمسكين بحرفية النص الديني ، حتى ولو تعارض مع العقل والفلسفة بل حتى ولو تعارض مع الفطرة السليمة والأخلاق والقيم الرفيعة كما هو حالنا اليوم . وهنا يطرح د. وهبة سؤالاً كعادته . أين مكانة التأويل في الفكر الإسلامي والفكر العربي ؟

يقول فيلسوفنا : للجواب عن هذا السؤال أستعين بإجراء مقارنة بين ابن تيمية وابن

الديالكتيك أو الجدل « المفهوم الهيجلي » : معناه أن ثمة متناقضات متصارعة ، وأن هذه المتناقضات إفرزات ذاتية ، أن أية ظاهرة تفرز نقيضها ، وينسحب هذا المعنى أيضاً على عالم الفكر ، بمعنى أن أي فكرة تحمل في ذاتها عوامل نقيضها ، أي أنها تتضمن في جوهرها فكرة أخرى مناقضة ومخالفة لها . والديالكتيك بهذا المعنى يسير في ثلاثة مراحل . أولاً « الموضوع » أو « الفكرة » . ثانياً « نقيض الموضوع » أو « الدعوة المصادمة » . ثالثاً « مركب الموضوع » أو « المؤلف من الدعوة والدعوة المضادة » . ولناخذ إذن من « فكرة الوجود » مثلاً ربما تعيننا على فهم هذا المصطلح . كأن نقول مثلاً « إن الوجود موهود » ولكننا لا نلبث أن نذكر هذه الحقيقة فنقول « إن الوجود غير موجود » بمعنى أن العدم يكمن في ذات الوجود ، أو أن الموت يكمن في جوهر الحياة ، أو بمعنى آخر يمكن أن نقول : أن الحياة من حيث هي كذلك تحمل في ذاتها بذور الموت . ثم ينتهي بنا الأمر إلى سلب تلك الحقيقة الإنكارية فنقرر أن « الوجود هو الصيرورة » ، على اعتبار أن الصيرورة مزيج من الوجود واللاوجود . يقول الدكتور زكريا إبراهيم « أن الشيء - في نظر هيجل - ليس كائناً في ذاته فحسب ، وإنما أيضاً مغاير لذاته (أو ما بين لذاته) ، ما دام يحمل في صميمه مبدأ نقصه أو سلبه » ويقول هيجل « إن التناقض هو مبدأ كل حركة وكل حياة ، وكل تأثير فعال في عالم الواقع » . نظر الفصل الثالث - المنهج الجدلي - من كتاب هيجل أو المثالية المطلقة - للدكتور زكريا إبراهيم . ولكن يجدر بنا بعد هذه النظرة العابرة التي ألقيناها على مفهوم الجدل أو الديالكتيك عند هيجل ، يحذر بنا أن نتسائل .

ما هي تلك العلاقة التي تربط بين مفهوم الديالكتيك والعالم الإسلامي ؟ كما هو واضح في عنوان المقال . أو بعبارة أدق يمكننا أن نتسائل ونقول : ما التناقض الكامن في العالم الإسلامي ؟ وأظن أن الجواب على هذا السؤال يكمن في

* باحث ومفكر



الْقَدَرِيَّةُ .. والعدل

القدرية: من هـ



أستاذ: محمد الحوثي *

أفعال العباد عليهم وأنها بإرادته، وهم -أي: أهل العدل والتوحيد- لا يشتون ذلك ولا يقولون به، بل ينفونهم وينزهون الله تعالى عن أن يكون قَدَرُ أفعال العباد عليهم؛ لِمَا يترتب عليه من نسبة القبائح إليه تعالى عما يصفون.

مَنْ يُثَبِّت الْقَدَرَ، -أي: يثبت أن الله تعالى هو مَنْ قَدَّرَ أفعال العباد عليهم ويقول به ويلهج بذكره- هو الْقَدَرِي، لا مَنْ يَنْفِي ولا يقول بذلك.

العباد عليهم ويقول به ويلهج بذكره- هو الْقَدَرِي، لا مَنْ يَنْفِي ولا يقول بذلك. في الجهة المقابلة ولكوننا -أي: نحن أهل العدل والتوحيد- نُثَبِّتُ للعبد قَدْرًا واحتيازًا على أفعاله- فإنه يصحُّ أن تُنسَبَ إلى «القُدْرَةِ» بضم القاف وسكون الدال؛ فيقال عنا: «قُدْرِيَّة»؛ لأننا نُثَبِّتُ القُدْرَةَ ونقولُ بها ويلهج بذكرها. ولا يصحُّ أن نقول عنهم: إنهم قَدْرِيَّة؛ لأنهم ينفون القُدْرَةَ عن العبد ولا يقولون بها.

هل ينكر العدلية القضاء والقدر؟

هذا ما يحاول خصوم العدلية أن يشيعوه عنهم إما بالنبر لأهل العدل والتوحيد باسم «القدرية» أو بالقول: إنهم لا يؤمنون بقضاء الله وقدره هكذا على التعميم، أو بالأمرين معًا. وهذا منهم من المجور في الخصومة، والعجب كيف يجعلون تنزيه الباري تعالى عن القبح إكثارًا لقضاء الله وقدره، وينزهون أعراضهم عما يدنسها من شائنة أي قبيحة ولا يفعلون ذلك في حق دي الجلال والملكوت؛ لذلك لا بد من التفصيل وبيان مذهب العدلية فيما ينكرون وما لا ينكرون من خلال تبيان معاني لمطتى «القضاء» و«القدر».

أما «القضاء» فهي لفظة مشتركة بين معني: (1) قضاء بمعنى الخلق والنعيم، قال تعالى: «فما ضاع

السنة عموماً وبياء السنة خصوصاً إثبات شيءٍ لشيءٍ، وقولي «أريدني» هو نسبة اعتقادية إلى الزيدية، أي: أنا أثبت الانساب إلى الزيدية وأقول باعتقاد الزيدية؛ ففي النسبة إثبات للانساب إلى «الزيدية»، وليس بمعنى لها. وكذلك الحال بالنسبة للنسب: عدلي، معتزلي، إمامي، إباضي، سُني، سلفي، كلها نسبة إثبات (إيجاب)، لا نسبة نفي (سلب). وكل هذه النسب صحيحة؛ لأن كلاً من أصحاب هذه النسب يُثَبِّتُ ما هو منسوبٌ إليه ويقولُ به ويعتقدُ بمضمونه. لكنك تجد نسبةً أخرى كما في بعض كتب العقائد والتراجم والطبقات وأصرخ مثال على هذا كتاب الفرق بين الفرق للبغدادى مثل قولهم عن فلان: «كان قَدْرِيًّا..» بفتح القاف والدال نسبة إلى «القَدَر»، وليس «قَدْرِيًّا» بضم لقاف وسكون الدال نسبة إلى «القُدْرَةَ».

فالمفروض أن هذه النسبة «قَدْرِي» بفتح القاف والدال تطلق على مَنْ يُثَبِّتُ القَدَرَ ويقول به، لكنك تجدها في تلك الكتب على عكس ما هو مفروض أن يكون المفهوم منها؛ فيجعلونها لمن ينفي ولا يقول، بدل أن تكون لمن يثبت ويقول، فنقولون: «هو قدرى»، وكان يقول بالقدر» ومعنى ذلك -بحسب زعمهم: أنه مَنْ يَنْفِي أن الله تعالى هو مَنْ قَدَّرَ أفعال العبد عليه وينفي أنها بإرادته ومشيته، ويقصدون بذلك أهل العدل والتوحيد

وهذا كما ترى غير صحيح؛ لأنَّ النسبة: «قَدْرِي» لمن يثبت القَدَرَ ويقولُ به، أي: يثبت أن الله تعالى قَدَّرَ

قضاء والقدر

والأحق بالتسمية؟

سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فينه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه يادنه، قد جعلني الله عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأعطياكم وقسم فينكم وأرزاكم فتنني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني». انتهى.

مناظرات مع القدرية:

منها ما ذكر في منهاج المتقين للقرشي رحمه الله (المعراج المجلد الثاني ص 585): «..وقال عدلي لمجير: أكان قتل يحيى بن زكريا وسائر الأنبياء بقضاء الله وقدره؟ قال: نعم، قال: أفترضون به؟ فسكت.

وقال عدلي لمجير: أنتم إذا ناظرتم المعتزلة قلتم بالقدر وإذا دخل أحدكم منزله ترك ذلك لأجل فلس، قال: وكيف؟ قال: إذا كسرت جاريته كوزاً يساوي فلساً ضربها وشتها ونسي مذهبه.

وقيل لمجير: أيقضي الله بالفساد ويخلقه؟ فاستلقى وقال: لي خمس بنات لا أخاف على إفسادهن غير الله.

وصعد سلام الفارسي المئذنة فأشرف على بيته فرأى غلامه يفجر بجاريته فبادر ليضربها فقال الغلام: القضاء والقدر ساقان، فقال: لعلمك بالقضاء والقدر أحب إلي من كل شيء، أنت حر لوجه الله.

ورأى شيخ بأصفهان رجلاً يفجر بأهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول: القضاء والقدر فقال: يا عدوة الله، أترنين وتعتزدين مثل هذا؟ فقالت: أوه، تركت السنة وأخذت مذهب ابن عباد، فتنبه وألقى السوط وقبل بين عينيها واعتذر إليها، وقال: أنت سنية حقاً، وجعل كرامة على ذلك». انتهى.

نسأل الله تعالى السلامة والسداد في القول والعمل والاعتقاد.

الإمام مانكديم عليه السلام: وحكي عن بعضهم أنه قال: إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم، وقد أعاننا السلطان على ذلك». انتهى.

والسلطان الذي أعانهم على ذلك هو معاوية ومن تبعه من بني أمية حيث اشتهروا بالجبر ونسبة القبيح إلى الله تعالى، والمجير أخو القدرية، والقول بالجبر والقدر من الوسائل التي اتخذها بنو أمية دينياً لتثبيت سلطانهم وتدعيم ملكهم، وأنه برضا الله تعالى وإرادته لا يجوز الخروج عليه، وبذلوا لها الأموال، واستخدموا لها علماء السوء في نشرها وإشاعتها بين العامة بمثل أحاديث: «ولو جلد ظهرك وأخذ مالك» و«ما لم تروا كفراً بواحا»، يقول الإمام عز الدين عليه السلام عن الجبرية (المعراج المجلد الثاني ص 449): «قيل: وابتداء مذهبهم كان من الطاغية معاوية بن أبي سفيان. ومن كلامه في الجبر: إنما أنا خازن من خزان الله أعطي من أعطى الله وأمنع من منع الله، فقال له أبو الدرداء: كذبت يا معاوية، بل تعطي من حرمه الله، وتمنع من أعطاه الله. وقيل: قاله أبو ذر وصدقه أبو الدرداء. ومن كلامه: ما أظهرني الله عليكم إلا وهو يريد ذلك. وقال لأهل الشام: إن الله أمركم عليكم. وقال: لو كره الله ما نحن عليه لغيره. وظهر الجبر وشاع في سلطان بني أمية، وكان يقال: الجبر أموي، والعدل هاشمي».

انتهى.
وبنو العباس وإن كانوا هاشميين نعلمهم -أو بعضهم-

القول بالجبر والقدر من الوسائل التي اتخذها بنو أمية دينياً لتثبيت سلطانهم وتدعيم ملكهم

الطاعات والمعاصي بتقدير من الله تعالى وأن تكون مخلوقة لله تعالى على مقدار أو تقدير منه تعالى، وإنما الذي فعلها على مقدار وتقدير إنما هو العبد. (2) وقدر بمعنى العلم والإخبار، قال تعالى: [إِلَّا أَمْرًا تَهُدُّنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ] [النمل 57] معناه: علمنا ذلك من حالها، والعدلية لا ينكرون هذا بته؛ فالله تعالى علمه مطلق، وهو عالم لذاته، والعلم بأفعال العباد أنها ستكون كذا أو كذا لا مدخلة له أو لا تأثير له في وقوعها على ما علمها الله تعالى. (3) وقدر بمعنى الكتابة، قال رؤبة بن العجاج:

وَأَعْلَمَ بَأَن ذَا الْجَلَالِ قَدْ قَدَّرَ، فِي الصَّحْفِ الْأَوَّلِي الَّتِي كَانَ سَطَرَ، أَمْرَكَ هَذَا فَاجْتَنِبْ مِنْهُ التَّيَبُّرَ
فالعدلية لا ينكرون هذا المعنى إذا كان المراد به العلم، لا الكتابة بمعنى الحتم، فيقال: كتب الله تعالى على العبد المعصية، أي: حتم عليه فعلها، هذا لا يقولون به وينزهون الله تعالى عنه.

الخلاصة أن العدلية فيما يتعلق بأفعال العباد يقولون: إنها من فعل العبد وتنسب إليهم، ويثابون ويعاقبون عليها، وينزهون الله تعالى عن أن يكون خالقاً لها أو يريد لها أو يشاؤها، وأن هذا القول منهم لا يعني كما زعموا أن يحصل خلاف ما أراد الله تعالى؛ لأن إرادته تعالى للطاعات إرادة أمر لا إرادة حتم.

السلطان ودوره:

إذا كان الأمر كذلك وأنهم هم المستحقون لهذه التسمية، وأن الأدلة معنا ضدهم لغة ومعنى وعقلاً وشرعاً. فلماذا يقلبون ذلك

على أهل العدل والتوحيد؟ أليس ذلك من العجب؟ بعض السُرَّ يظهر بما أشار إليه الإمام عز الدين بن الحسن عليه السلام (المعراج إلى كشف أسرار المنهاج/ المجلد الثاني ص 587) بقوله: «قال السيد [يعني

* باحث ومفكر زيدي

غير بريثين من تهمة معاونة القدرية في مذهبهم كما فعل بنو أمية؛ فإن فيما قاله أبو جعفر المنصور العباسي (تاريخ الطبري/ الثامن ص 89، أحداث سنة 158) ما يدل على ذلك؛ إذ قال: «أبها الناس، إنما أنا



مبتذلة بعض المفردات (الجزء الثاني)

على عدم نقض العهود ، والبراءة فقط ممن نقضوا العهود أولاً ونقصوا المسلمين حقوقهم وظاهروا عليهم ، فلا براءة من عهودهم كما أراد أن يفهمها سيادته ، ثم الآية 6 شديدة الوضوح أن القتال ليس بالنية وليس على الهوى ، (وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بانهم قوم لا يعلمون) أي أن هذا المشرك عندما يستجرك لا تقتله حيث وجدته ولا تحده ولا تحصره ولا تقعد له كل مرصد ، وهذا الاستثناء لأنه لم يقاتل بل جاء يطلب استجارة المسلمين ، ولما كان الاستثناء لمن لم يعتدي من المشركين نفهم الآية الخامسة من براءة أنها تخص المعتدين فقط والذين نقضوا عهودهم بعد ابرامها ، فيكون سبب القتال نقضهم للعهد وبدأ جورهم على المسلمين ، وأدعوا الله أن يفتح قلوب قد غفلت عن هذه الحقائق وأعتبرت هذه الآيات سبة في جبين الإسلام يجب التحلل منها وربطها بزمانها .



مشتتار : عادل السيد المسلماني *

(العدوان) : السؤال متى يكون العدوان جائز؟ ، والعدوان لا يجوز إطلاقاً في أي حال من الأحوال والجائز فقط هو رده دون أن نعتدي أو نتعدى حدودنا في الرد لقوله تعالى «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين» البقرة 194 ، والشاهد قوله (بمثل) والتي تعني المماثلة في رد العدوان كما تعني حصراً عدم البدء في العدوان ، وتدعونا الآية للتقوى حتى نضمن معية رب العالمين ونصره ومؤازرته ، ونسأل هل هناك أفضل من رد العدوان بمثله؟ نقول نعم الصبر لقوله تعالى «وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين» النحل 126 ، والآيات القرآنية قطعية الثبوت والدلالة في رفض العدوان والتعدي وذمه وإعتباره من الذنوب كثيرة ومكررة في مواضع كثيرة من القرآن لثبوت التأكيد على رفض العدوان، وهي القاعدة التي يجب أن ترد إليها كل آيات القتال في القرآن الكريم ، وحتى في سورة براءة نطالع قوله تعالى «الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم احداً فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم ان الله يحب المتقين» التوبة 4 ، فقبل أن يأذن الله سبحانه وتعالى بقتال المشركين في الآية 5 ، وحتى لا يأخذها المسلمون ذريعة لنقض عهودهم فإن الله وضع قاعدة عدم نقض العهد بما يوضح أن القتال لم يكن كما قال أحدهم بالنص متحلاً من الدين كله (آيات سورة التوبة أو براءة واضحة تماماً وهي سميت كذلك لأنها براءة مما سبق .. براءة من العهود .. هكذا فهمها المسلمون الأوائل في عصر الرسول و مابعد سنوات قليلة فسادوا في الأرض تقتيلاً لمن يعتبرونهم مشركين وقتلوا لمن اعتبروهم من أهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر .. واتفق الجميع على أنه ليس للمشركين إلا الاسلام أو القتل حسب نص الآية الواضحة: فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ) .

وقد ذكر سيادته الآية 5 ، دون أن يذكر الآية 4، التي تؤكد

(الغزو) : وأصلها غزا يغزوا فهو غاز ، ولم تأت الكلمة ومشتقاتها في القرآن إلا مرة واحدة لقوله سبحانه وتعالى «يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لآخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير» آل عمران 156 ، والآية في غاية الوضوح (ضربوا في الأرض) للسفر والتجارة والسياحة ومقابلها (ماتوا) ، و(غزى) للحرب ومقابلها (قتلوا) ، والغزو هنا يفهم على قاعدة من عدم الاعتداء فيكون في سبيل الله ، وهذه الآية وإن كانت دليلاً على مشروعية الغزو فهي ليست دليلاً على معناه وكيفيته ، وكما قلنا مراراً وتكراراً أن الآيات القرآنية ليست جزراً منعزلة ولكنها تفهم وفقاً للسياق مع تدبر كل الآيات في نفس الموضوع ولما كان الأصل في القتال عدم العدوان ولكنه رد الاعتداء فيكون الغزو على قاعدة رد الاعتداء ، والمثال الواضح ورود الأدلة على أن الدولة المجاورة تعد العدة لحربنا فنبدأ نحن بالحرب إلقاء للضربة الأولى ، أو نغزوهم تأميناً لعدم غزوهم بلادنا ، والصورة التاريخية الواضحة على هذا المعنى (غزوة بني المصطلق) عندما أتت الأخبار للرسول أن زعيم بني المصطلق الحارس بن أبي ضرار يجهز جيشاً لغزو المدينة وقد أشترى سلاحاً وخيلاً ، وأرسل الرسول قبل الغزوة بريدة بن الحصيب الأسلمي للتأكد فعاد للرسول بالخبر ، وهنا لا يمكن السكوت حتى يغيروا على المسلمين وهم غافلون ، فكانت الغزوة ، وهي الحالة الوحيدة التي يشرع فيها الغزو ونستدل على ذلك بفعل الرسول الذي عندما جاءه الخبر لم يسرع بالخروج والغزو ولكن أرسل يستطلع صحة الخبر ، ولو كان الغزو مشروعاً دون سبب ما أرسل يستطلع خبر القوم.

* باحث ومفكر





المسافات الفلكية .

جولة في الكون



أستاذ : عمر الشربيني *

الزهرة 0.7 وحدة فلكية

الأرض 1 وحدة فلكية

المريخ 1.5 وحدة فلكية

حزام الكويكبات يتراوح بين 2 و 3.5 وحدة فلكية

المشتري 5.2 وحدة فلكية

زحل 9.539 وحدة فلكية

أورانوس 19.18 وحدة فلكية

نبتون 30.06 وحدة فلكية

أقرب نجم إلى كوكب الأرض بعد الشمس هو نجم : ألفا قنطورس ، ويبعد حوالى 4.3 سنة ضوئية عن الأرض ، أى 300000 وحدة فلكية .

طول مجرتنا : مجرة درب التبانة يبلغ حوالى 100 ألف سنة ضوئية وسمكها يبلغ حوالى 6 آلاف سنة ضوئية . وتبعد شمسنا عن مركز المجرة بحوالى 27 ألف سنة ضوئية . مجرة أندروميديا أو المرأة المسلسلة وهى أقرب مجرة لنا وتبعد حوالى 2.4 سنة ضوئية .

سديم عين القط يبعد نحو 3000 سنة ضوئية . تم رصد تجمع مجرات العذراء الذى يضم 3000 مجرة حلزونية ، ويبعد عنا حوالى 19 مليون فرسخ فلكى أى 60 مليون سنة ضوئية ،

ورصد تجمع مجرات الهلبة ويبعد عنا حوالى 120 مليون فرسخ فلكى أى 360 مليون سنة ضوئية . وتم رصد أبعد مجرة عنا وتبعد حوالى 13.3 مليار سنة ضوئية!

وأخيرا يبلغ نصف قطر الكون المرئى أو المرصود بحوالى 35 مليار سنة ضوئية حسب نظرية أينشتاين ! فما هو حجمنا في هذا الكون ؟ هل نحن نعيش بمفردنا ؟!

في علم الفلك هناك ثلاثة مصطلحات لا بد من معرفتها والتفريق بينها ، تختص بتحديد المسافات بين الأجرام وهى : الوحدة الفلكية والسنة الضوئية والفرسخ الفلكى .

الوحدة الفلكية : هى وحدة قياس حددها العلماء لقياس المسافات بين الأجرام القريبة من بعضها مثل الكواكب والشمس ، وتقدر بالمسافة بين الشمس والأرض وتساوى تقريبا 150 مليون كم .

السنة الضوئية : وهى المسافة التى يقطعها الضوء في السنة الواحدة ، وهى وحدة القياس المستخدمة في قياس المسافات البعيدة مثل المسافة بين الأرض والنجوم ، وتساوى تقريبا 9.46 تريليون كم .

والسنة الضوئية تساوى 63241 وحدة فلكية . الفرسخ الفلكى : هى وحدة القياس التى تستخدم في المسافات الكبيرة جدا كالتى بين المجرات البعيدة وبعضها ، وهى تساوى تقريبا : 3.26 سنة ضوئية .

ملخص الكلام السابق :

الوحدة الفلكية تساوى 150 مليون كم . تقريبا السنة الضوئية تساوى 63241 وحدة فلكية تساوى 9.46 تريليون كم

الفرسخ الفلكى يساوى 3.26 سنة ضوئية تساوى 206165.66 * باحث وحدة فلكية

بعد معرفتك للكلام السابق هيا بنا نلعب لعبة بسيطة

ونذهب في جولة في الكون باستخدام تلك الوحدات القياسية المسافات بين الشمس والكواكب عطارد 0.3 وحدة فلكية



هل السنة النبوية تستقل بالشرع؟!



أستاذ: كمال محمد *

قبل الشروع في الجواب أحببت أن ألفت الانتباه إلى أن الخلاف بين التيار المعتزلي وبين التيار القرآني في هذه المسألة لفظي رغم أنها هي جوهر النزاع بين معظم من يمثل الإسلام الأصولي التراثي الذي يستقي تشريعاته مما يسمى بكتب الصحاح والسنن وما بنى عليه الفقهاء وأصحاب المذاهب في جل الأحكام التشريعية.. بالإضافة طبعاً إلى المصدر الأول الذي لا خلاف عليه وهو القرآن.. وبين من يمثل الإسلام العدائوي العصري والذي يحاول جهده أن (يعقلن) التشريع ويحصره في نطاق النص القرآني القطعي.. بدعوى أنه هو الوحيد الذي يفيد العلم القطعي اليقيني وكل ما سواه من قبيل العمل بالظن..!

وطبعاً ليس المقصود بـ (العقلنة) أي عرض النص على العقل الافتراضي بأحكامه الضرورية والبدئية.. وإنما المقصود منه تفكيك النص من أي قدسية وخصوصية لغوية ومنهجية وسياقية.. بحيث يكون التعامل معه وفق النزق الفكري غير الخاضع لأي إيديولوجية فكرية لها أصول منضبطة.. وبالتالي نصل إلى مرحلة عشوائية يفقد النص بها أي معيار أو قيمة دينية مقدسة..

لماذا نقول بأن الخلاف بين التيارين لفظي؟

للتفاهي على الآتي:

1- الطرفان متفقان على أن السنة لا تستقل بالشرع..

وهذا هو جوهر المسألة..

2- الطرفان متفقان على أن الأخذ بالسنة لا يعني بالضرورة

الاعتراف بكتب الحديث ودواوين السنة كالبخاري ومسلم وبكل ما جاء فيها..

لأنها - بحسب تعبير بعضهم - جهد بشري بل ويحتوي على الكثير من التزييف والتدليس وما يناقض العقل والقرآن..!

3- الطرفان متفقان على أن الأحاديث النبوية تعرض على القرآن فما وافقه أو كان له أصل من القرآن فيحتج به وما لم يكن له أصل من القرآن أو عارض القرآن فإنه يطرح..

ماذا نعني باستقلالية السنة بالشرع؟

لا يخرج عن أمرين:

1- أن يجتهد النبي صلى الله عليه وسلم من عند نفسه بإصدار حكم شرعي على واقعة ليست منصوصة في القرآن..

2- أن يكون قول النبي وفعله وتقريره وحجج ثان من الله غير القرآن..

والمعنى الأول باطل لا شك فيه..

لأن (الاجتهاد) لا يصح في حق النبي صلى الله عليه وسلم.. وكيف يصح ذلك والاجتهاد في حقيقته (استفراغ الوسع لاستنباط حكم واقعة من عموميات وكتابات الشريعة).. والنبي ليس بحاجة إلى الاستنباط أو بذل الجهد لاستصدار الأحكام.. فهو موصول بصاحب الشريعة مباشرة.. وبالتالي فالأحكام الشرعية تأتيه بوحي من السماء..

على أننا لو صححنا القول بجواز اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم على افتراض أن الوحي لا ينزل عليه في كل واقعة من الوقائع.. فيكون اجتهاده معصوماً بلا شك..

وعليه..

1- فإن كان الله قد عصم النبي صلى الله عليه وسلم في تبليغ الوحي.. فبالضرورة يكون قد عصمه في استصدار حكم شرعي على الوقائع التي لا يوجد لها أصل في القرآن.. وتكون عصمته لنبيه بأن يجعل اجتهاده موافقاً لحكمه ومراده.. وبذلك يكون اجتهاد

النبي معصوماً كعصمته في تبليغ الوحي..

2- وإن كانت السنة وحجج ثان من الله.. فبالضرورة يكون داخل في جملة (الذكر) الذي تعهد الله بحفظه.. ويكون لفظ (الذكر) عاماً يشمل القرآن والسنة بأقسامها..

تأتي الآن للجواب عن سؤال المنشور..

هل السنة النبوية تستقل بالشرع؟

نعم تستقل بالشرع بالدليلين العقلي والنقلي.

فأما الدليل العقلي فينبني على 3 مقدمات:

1- قد ثبت صدق الرسول فيما يبلغ به عن ربه.

2- قد ثبت أن الله عصمه من أن يقع في الزلل والخطأ في تبليغ ما أمره الله بتبليغه.

3- لله تعالى أن يأمر نبيه بتبليغ وحيه وشرعه بأي طريق شاء.. والعقل يجيز أن يأمره الله تعالى بتبليغ أوامره ونواهيه ومراداته ومكروهاته من غير طريق القرآن.

النتيجة: تستقل السنة (وهي الأفعال والأقوال والتقريرات) بـ (الشرع) ما لم يذكر في القرآن.

وأي اعتراض على هذا الدليل العقلي يجاب عنه بنفس الجواب الذي يجيب به من يستدل على حجية السنة (المفصلة والمبينة والموضحة) للقرآن دون أن تزيد عليه بتشريع حكم ليس له أصل قرآني.

وأما الدليل النقلي: فهي عموم الأدلة القرآنية التي تحض وتأمّر بطاعة الرسول والتحذير من مخالفة أمره.

وطاعة الرسول يندرج فيها:

1- تفصيله وتبيينه وتوضيحه للقرآن.

2- تشريعه لحكم زائد على ما في القرآن.

والأصل هو العموم والتفصيل لا يكون إلا بدليل.

أمثلة على تشريعات ثفرت بها السنة وليس لها أصل في القرآن.. وثلقتها

الأمة بالقبول جيلاً بعد جيل:

- زكاة الفطر وما يتعلق بها من أحكام.

لم يكن لها دليل إيجاب إلا ما ورد في السنة، وكذلك الأنواع التي تُخرج منها.

- تحريم الجمع بين البنت وعمتها أو خالتها

في عصمة زوج واحد في وقت واحد

وقد بين النبي - صلى الله عليه وسلم - الحكمة التشريعية في

منع هذا الجمع، ولم يرد في القرآن إلا تحريم هذا الجمع بين

الأختين فحسب، أضافت السنة إلى المحرم نكاحهن من (القربات)

عن طريق العلاقة النسبية.. ما ماثل تلك العلاقة من الرضاع، كما في

حديث (يحرم من الرضاع ما حرم من النسب).

والذي ورد تحريمه من الرضاع في القرآن هم:

الأمهات من الرضاعة.

والأخوات من الرضاعة.

- أضافت السنة إلى المحرم أكله في القرآن من الميتة، ولحم الخنزير، والدم المسفوح، تحريم أكل كل ذي مخلب من الطير، وكل ذي ناب من السباع، وأكل لحوم الحمر الأهلية، وهذه الأصناف لم يرد تحريمها في القرآن منصوصاً عليه مفصلاً.

- تحليل ميتة البحر.. كما في حديث (هو الطهور ماؤه الحل ميتته).

- بينت السنة ميراث ما زاد على الاثنتين من البنات في قوله تعالى إِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ، وسكت القرآن عن ميراث البنتين، فبينت السنة أن لهما الثلثين إذا لم يكن لهما معصب.

- لم يرد في القرآن حكم الجنين الذي يوجد في بطن أمه ميتاً بعد ذبحها شرعاً، هل يحرم أكله لأنه ميت؟ فبينت السنة أن ذكاة أمه ذكاة له فيجوز أكله.. كما في الحديث (ذكاة الجنين ذكاة أمه).

- منع الحائض من الصوم والصلاة، وقضائها للصوم دون الصلاة إذا طهرت.

- وجوب الكفارة لمن جامع في نهار رمضان.

- لا يورث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم.

والأمثلة في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى، وإنما المقصود ضرب المثال على الوقوع لا الحصر والاستقصاء

* باحث ومفكر سني